ZEITSCHRIFT
FÜR
BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE

*

IX. JAHRGANG 1931

*

HERAUSGEGEBEN VOM
BENARES-VERLAG (FERD. SCHWAB)
MÜNCHEN-NEUBIBERG

BENARES-VERLAG (FERD. SCHWAB)
MÜNCHEN-NEUBIBERG


Buddhistische Gesellschaft

INHALTSVERZEICHNIS DES IX. JAHRGANGES

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

Herausgegeben vom Benares-Verlag, München-Neubiberg

IX. Jahrgang Erstes Heft 1931

An unsere Leser!

Nach dem Zusammenbruch aller alten Ideale steht der größte Teil der denkenden europäischen Menschen mit seinem beklagenswert kleinen Rest religiöser Triebkraft haltlos der Welt der Erscheinungen gegenüber, nachdem auch die materialistische Weltanschauung mit ihrer Erklärung des Geschehens aus Kraft und Stoff allen tiefer Schürfenden eine unbefriedigende Leere zurückließ. Dementsprechend geht eine große Sehnsucht nach neuen geistigen Inhalten durch unsere Welt des Abendlandes. Die Vermittlung uralter asiatischer Weisheit durch verläßliche Übersetzungen der indischen und chinesischen Texte, wofür wir unseren Gelehrten gar nicht genug dankbar sein können, erschließt uns nun die Möglichkeit, aus diesem unerschöpflichen Bronnen höchster, bei uns vielfach noch unverstandener Geistigkeit zu schöpfen und darin nach neuen Lebensinhalten zu suchen.

„Seither drängen alle Weltverhältnisse auf nichts so sehr als auf eine gründliche und tapfere Auseinandersetzung mit den Lebensmächten Asiens. Seither pocht Asien selber von Stunde zu Stunde dröhnender mit seinen Riesenfäusten an den morschen Toren unseres Festlandes.“ (Leopold Ziegler.)

Diese Zeitschrift hat die Aufgabe, die religiösen und sittlichen Kräfte der Buddhalehre zu vermitteln. Den verschiedenen Schulen und Richtungen, die sich im Laufe der vielen Jahrhunderte in Asien herausgebildet haben, ebenso den verschiedenen Auslegungen, die das Wort des Buddha inzwischen in Europa erfuhr, steht die Zeitschrift objektiv

gegenüber. Sie soll gerade ein Feld der Aussprache für alle besinnlichen, denkfähigen Menschen auf dem Gebiete der tiefsten Lebensfragen sein und den Lesern die Möglichkeit geben, sich aus den verschiedenen Auffassungen ein eigenes Bild und Erlebnis je nach der persönlichen Veranlagung und Stufe der Erkenntnismöglichkeit zu schaffen. Duldsamkeit ist die Grundlage alles buddhistischen Denkens, und die Zeitschrift wird sich daran halten. In diesem Sinne möge der nunmehr beginnende 9. Jahrgang der „Zeitschrift für Buddhismus" eine eigene Mission erfüllen nach dem schönen Wort Goethes im Faust:

„Auch ich bin hier an meinem Teil;
Doch wüßt' ich Bess'res nicht zu unserm Heil,
Als jeder möge durch die Feuer
Versuchen sich sein eigen Abenteuer."

Der Herausgeber.

Buddho.

Von Leopold Ziegler.

Wo wir den ungefähren Wert und Rang einer menschlichen Persönlichkeit abzuschätzen haben, da pflegen wir uns der Maßstäbe zu bedienen, wie sie uns Überlieferung, Gewohnheit, Nachdenken just an die Hand geben. Bald messen wir ihre Bedeutung ganz allgemein an einem als bekannt vorausgesetzten Höchstmaß geschichtlich erfaßbarer Klugheit, Umsicht, Einsicht, Urteilskraft, Scharfsinnigkeit, Gedankenfülle; bald ziehen wir mehr die besonderen Fälle beruflich erwiesener Leistungsfähigkeit, Tüchtigkeit, Geschicklichkeit, Hand- oder Geistfertigkeit zum Vergleich heran; bald bieten wir die Regeln und Gesetze der Moral auf mit ihren Willenszielen der Seelenstärke, Unerschütterlichkeit, Standhaftigkeit, Treue. Und meist finden wir uns bei der Beurteilung der Menschen mit solchen und ähnlichen auszeichnenden Begriffen so ziemlich zurecht und glauben zu wissen, was wir von uns selber, von unseren Freunden und Feinden, von unseren Zeitgenossen und Ahnen zu halten haben. Nur die eine peinliche Erfahrung bleibt uns bei der rohen Anwendung dieser Maßstäbe zuletzt nicht erspart: daß sie nämlich vor den höchsten Erscheinungen unserer Art durchaus versagen. Solange wir's mit den Vertretern bestimmter Stände und Berufe zu tun haben, mag es ausreichen zu wissen: dieser Kaufmann ist ehrenhaft, zuverlässig, geschäftskundig; dieser Gelehrte ist gründlich, scharfsinnig, gedankenreich; dieser Staatsmann ist vorausschauend, kaltblütig, tatkräftig. Aber schon, wo der Kaufmann den Wuchs des großen Unternehmers, Erfinders und des captain of industry hat, wird es schwer, für ihn eine passende Norm aus dem Vorrat an bereitliegenden Beurteilungsweisen herauszuesen. Wie schwer aber wird dies erst, wenn sich der bloße Gelehrte zum Denker, Weltanschauer, Seher, Weisen steigert, der Staatsmann aber zum Staatengründer, Gesetzgeber, Ge-

sellschaftsformer, Rechtsschöpfer! Und dennoch haben wir sogar hier gewissermaßen leichtes Spiel, solange wir noch Unterscheidungen treffen können wie Kaufmann, Staatsmann, Gelehrter, und nicht in die Verlegenheit geraten, wie wir einen außerordentlichen Menschen überhaupt einreihen und benennen sollen. Hebbel hat das Wort vom Genie ohne Talent gesprochen und dabei wohl (im bewußten Hinblick auf sich selber) eine allgemeine Steigerung der Menschlichkeit im Auge gehabt ohne die entsprechende Entwicklung besonderer Anlagen oder Geschicklichkeiten. Gleichwohl verschleiert auch dieses treffliche Merk- und Stichwort die Problematik dieser Tatsache mehr, als daß es sie aufhellt, Denn Genie ist doch wohl, sobald es nicht mit Talent gepaart auftritt, erst recht die qualitas occulta aller Menschenbeurteilung, mit welcher einen klaren Begriff zu verbinden sehr schwer, wenn nicht unmöglich sein dürfte.

Und doch muß es auch eine sprachliche, eine begriffliche Auszeichnung geben für die Ausgezeichnetsten unseres Geschlechtes, für die Männer, die ganze Rassen und Gesittungen gleichsam mit sich selber durchsäuerten und ganze Weltalter an sich reifen und gedeihen ließen. Die Lao-Tse, Buddho, Sankara, Solon, Herakleitos, Jesajas, Jesus, Paulus . . ., sie müssen doch in ihrer schwer zu bestimmenden, schwer zu deutenden Art zu bestimmen und zu deuten sein. Sie alle und mit ihnen noch manche zu ihnen Gehörige besaßen entweder gar keine oder doch nicht ungemeine fachliche Fähigkeiten. Aber sie alle müssen doch wahrhaftig außer dieser allzu negativen Bestimmtheit irgendwelche affirmativen Eigenschaften und Grade und Tugenden besessen haben, die sie den Jahrtausenden kostbar und unersetzlich gemacht haben. Was waren diese?

Vielleicht, daß wir dem entscheidenden Umstand näher kommen, wenn wir uns eines Ausspruchs Otto Weiningers entsinnen, wonach die allgemeinste und menschlichste Bedeutung eines Menschen auf der Fähigkeit beruht, sich zu erinnern. Wohlgemerkt! nicht etwa auf der bürgerlich zwar nützlichen und zweckdienlichen, menschlich aber nur wenig bedeutsamen Gabe eines guten Gedächtnisses. Sondern durch-

aus auf der Kraft, Reinheit und Zuverlässigkeit der Erinnerung, — Erinnerung also im Unterschied, ja im Gegensatz zum bloßen Gedächtnis verstanden etwa im Sinn der platonischen Anamnesis verglichen mit der bloßen Mneme, oder im Sinn des Bergsonschen souvenir-image verglichen mit der bloßen mémoire. Nach Weininger ließe sich somit der höhere Mensch an einer gesteigerten Erinnerungskraft erkennen, an jener rätselhaften Fähigkeit der Seele, Gewesenes als Daseiendes, Vergangenes als Gegenwärtiges einzubilden. Der höhere Mensch erinnert sich, und zwar erinnert sich im wesentlichen seiner selbst, seiner Erlebnisse, seiner Eindrücke, seiner Wahrnehmungen, seiner Empfindungen. Er lebt und hat gelebt, nicht um zu vergessen, sondern um bei beliebigen Anlässen die Bilder dieses Lebens in aller ursprünglichen Frische und Sinnfälligkeit gleichsam aus dem Schlummer zu rütteln. Sich jederzeit erinnern können der eigenen Lebensstufen und Lebensalter, der vollen und leeren Stunden, der wichtigen und unwichtigen Begebenheiten, der Taten und der Leiden, der Genüsse und der Schmerzen, und dergestalt die schöpferische Wiedervergegenwärtigung der Vergangenheit mühelos zu verfügen, — das heißt menschlich vor seinesgleichen hervorragen auch ohne die Merkmale besonderer Leistungen und Fertigkeiten, fachlicher Virtuositäten und Talente . . .

Ein seltsames Bekenntnis! Und wie gleich hinzugefügt sei, ein erleuchtendes und entscheidendes. Denn haarscharf stimmt diese Deutung Weiningers mit der tiefsten Selbsterfahrung überein, die der Heiland des Buddhismus mit sich selber gemacht hat. Ist es doch die erste Frucht vollbrachter Selbsterlösung bei ihm, daß der Selbsterlöser sich all seiner Lebensstufen bis in die kleinste Einzelheit hinein aufs lebhafteste erinnere. Und dies will und kann nach indischer Auffassungsweise nichts anderes heißen, als daß der Buddho sich sämtlicher Verkörperlichungen und Gestaltwerdungen, sämtlicher Geburten und Wiederkünfte, sämtlicher Lebensformen und Daseinsläufe, je und je erinnert. Beileibe nicht also allein dessen, wie er in dieser jetzigen und endgültigen Verlebendigung als dieser zu Kapilavatthu geborene Kriegersproß des Königs Suddhodano und der Fürstin Maya seine

vergleichliche innere Geschichte. Das Erlebnis eines jeden ist mehr oder weniger auch das Geheimnis eines jeden, und in der Tat trennt uns Menschen vielleicht nichts so unüberbrückbar voneinander als dieses, daß wir nicht einerlei sondern vielerlei Erlebnis haben, nicht einerlei sondern vielerlei Geschick, nicht einerlei sondern vielerlei Geschichte. Die verschiedenen Erlebnisse verwirren die Zungen und noch mehr die Sinnesarten der vielen und lassen ein gegenseitiges Verstehen nicht aufkommen. Denn wer nicht das Erlebnis seines Nächsten hätte, wie sollte der seinem Nächsten wirklich lebensnah sein? Und ich wüßte nicht, wie es infolge dieses überaus traurigen Sachverhaltes mit dieser unserer menschlichen Gattung überhaupt bestellt wäre und ob sich diese Gattung nicht seit langem selbst schon aufgerieben hätte, wenn in dieses stetige Auseinanderleben, ja Gegeneinanderleben nicht von Zeit zu Zeit ein einzelner hineinträte, der gleichsam gar nichts Besonderes und Unterscheidendes für sich erlebte, vielmehr nur eben das, was ausnahmslos alle irgend einmal erfahren haben oder erfahren werden. Zum Heil unserer Gattung geschieht es nicht gar häufig, aber doch manchmal, daß ein einzelner in unerhört verstärktem Maß betroffen wird von dem Erlebnis der Gattung, und daß er dieses Erlebnis zu seinem Schicksal macht: eine Individuation der Spezies in sich verwirklichend, oder wenn man mich recht verstehen will, eine Spezifikation des Individuums, — mithin just das, was etwa Thomas von Aquino in seiner strengen und zuchtvollen Terminologie einen „Engel" zu nennen beliebte . . . Es gibt geschichtliche Gestalten von einer gewissermaßen gattungsmäßigen und stellvertretenden Beschaffenheit ihres Erlebens, und sie allein sind die Lenker und Führer menschheitlicher Gruppen in den Angelegenheiten von eigentlich menschheitlicher Erheblichkeit und Würde. Eine Persönlichkeit wie Gotamo Buddho erlebt auf einzige Weise nicht mehr individuell, sondern generell, erlebt auf einzige Weise, was jedem und allen zufällt und beschieden ist, erlebt auf einzige Weise nicht sein Schicksal, sondern das Schicksal des gesamten menschheitlichen Genus, welches man nicht ohne tiefe Ironie als das Genus des homo sapiens bezeichnet

hat. Befragt um sein entscheidendes Erlebnis, könnte der Buddho nur dieses zur Antwort geben: Ich erlebte, was du und du und du erlebt hast, erlebest, erleben wirst: Alter, Krankheit und Tod; Alter, Krankheit und Tod . . .

Gotamo selber scheint davon seinen Jüngern in Gestalt einer Legende berichtet zu haben, die als die Ausfahrt Vipassi-Buddhos in der vierzehnten Rede der Längeren Sammlung gefunden wird. Dort lebt Prinz Vipassi, der erste Buddho in der Reihe der sieben indischen Heilande, in den drei Palästen seines königlichen Vaters und im Genusse jener vollkommenen Wunschbeglückung, die bei den Fürsten des indischen Märchens herkömmlich ist. Jahrtausende um Jahrtausende seiner mythischen Jugend verlebt Vipassi dort, bis ihn eines Tages gelüstet, eine Ausfahrt in die Umgebung des Schloßgartens zu machen. Der Wagenlenker schirrt ein und der Prinz besteigt mit seinem Hofstaat die kostbaren Gefährte. Aber den königlichen Gärten kaum enteilt, stoßen sie da auf eine befremdliche Gestalt, gebeugt, zitterig, verrunzelt, weißhaarig, kopfwackelnd, zahnlos, ausgemergelt. „Was hat der Mann dort getan?“ fragt der Prinz seinen Wagenlenker. „Er sieht doch nicht aus wie andere Leute?“ „Das ist ein Greis,“ antwortet der Wagenlenker, „ein Alter, der nicht mehr lang zu leben hat.“ „Werde auch ich einst diesem Greise gleichen?“ fragt der Prinz entgegen. „Auch du,“ erwidert der Wagenlenker, „auch du wirst dem Alter nicht entfliehen.“ Nun hat der Prinz genug für heute. Er befiehlt die Umkehr und zieht sich ins Innerste des Palastes, ins Innerste seiner selbst zurück, wo er über den ungemeinen Vorfall grübelt und brütet: „O Schande sag' ich da über die Geburt, da ja doch am Geborenen das Alter zum Vorschein kommen muß“ . . .

Zweimal noch nach Ablauf so manchen vergessenden Jahrtausends befiehlt Vipassi dem Wagenlenker anzuschirren, und zweimal bricht der Prinz die Ausfahrt vorzeitig ab, weil er beim zweitenmal auf einen Siechen stößt, hilflos im eigenen Harn und Kot liegend und in jeder Bewegung auf fremder Menschen Beistand angewiesen, — beim drittenmal aber einem Leichenzug begegnet, von vielerlei Volk in düsteren

Und dem Altern folgt das Sterben:
Also ist die Art der Wesen.

Früchten ähnlich, reif gewordnen,
Fallen und im Fallen fürchten
Sich die sterblichen Gebornen
Immer vor dem Todessturze.

Wie des Hafners Töpferware,
Vielgeformte Tongefäße,
Alle doch zerbrechen endlich:
Unser Dasein ist nicht anders.

Junge starke, Alte schwache,
Toren, Weise, wer es sei auch,
Alle wandeln Todesbahnen,
Todesuntertanen alle.

Da vom Tode sie umfangen,
Weiter wandern durch die Welten,
Hilft kein Vater hier dem Sohne
Und kein Vetter dem Gevatter.

Hinterbliebne, Kinder, Eltern,
Sieh nur, wie ein jeder wehklagt,
Einer nach dem andern hinstirbt,
Weggeschleppt wie ein Stück Schlachtvieh" — —

Es ist bereits gesagt worden, daß Buddho schon in dem Bericht über Vipassis Ausfahrt für die drei Kernübel des Daseins die Geburt haftbar macht. „O Schande sag' ich über die Geburt," hieß es dreimal dort, „da ja doch am Geborenen das Alter zum Vorschein kommt, die Krankheit zum Vorschein kommt, der Tod zum Vorschein kommt." Nun wohl! Für einen, der hier endgültig zur Klarheit gelangen will, handelt sich's vor allem darum, die Kette der Verursachungen und Bedingungen und Voraussetzungen der Geburt gedanklich aufzurollen, womöglich bis zu ihrem anfänglichen Glied. Die Geburt ist es, an die sich Alter, Krankheit, Tod knüpft; denn ohne Geburt, heißt es schon beinahe ganz platonisch in den Reden, ohne Ge-

burt würde kein Mensch zur Menschheit, kein Vierfüßer zur Vierfüßerheit, kein Vogel zur Vogelheit geboren, — ohne Geburt nirgends ein Wesen zu Alter, Krankheit, Tod. Was aber bedingt denn nun eigentlich die Geburt? Das Werden bedingt die Geburt, antwortet sich der Buddho auf diese zweite Frage. Denn wenn es kein Werden gäbe, kein geschlechtliches, kein formhaftes, kein formloses Werden, dann gäbe es auch keine Geburt. Was aber bedingt das Werden? Das Anhangen bedingt das Werden, antwortet sich der Buddho auf diese dritte Frage. Denn wenn es keinen Hang gäbe etwa zur Geschlechtlichkeit, zur Fortdauer der Person, zur Vielwisserei, dann gäbe es kein Werden. Was aber bedingt das Anhangen? Der Durst bedingt das Anhangen, der unverlöschliche und unversiegte, antwortet sich der Buddho auf diese vierte Frage. Denn wenn es keinen Durst gäbe, Durst nach Gestalten, nach Tönen, nach Düften, nach Säften, nach Tastungen, nach Gedanken, dann gäbe es auch kein Anhangen. Was aber bedingt den Durst? Das Gefühl bedingt den Durst, antwortet sich der Buddho auf diese fünfte Frage. Denn wenn es kein Sehgefühl, kein Hörgefühl, kein Tastgefühl, kein Riechgefühl, kein Schmeckgefühl, kein Denkgefühl gäbe, dann gäbe es auch keinen Durst. Was aber bedingt das Gefühl? Die Berührung bedingt das Gefühl, antwortet sich der Buddho auf diese sechste Frage. Denn wenn es keine Sehberührung, Hörberührung, Tastberührung, Riechberührung, Schmeckberührung, Denkberührung gäbe, gäbe es auch kein Gefühl. Was aber bedingt die Berührung? Die erkenntnismäßige Gedoppeltheit Bild und Begriff, Begriff und Bild bedingt die Berührung, antwortet sich der Buddho auf diese siebente Frage. Denn wenn es keine sinnlichen Bilder und keine begrifflichen Kenn zeichen, Wahrzeichen, Bedeutungszeichen von solchen Bildern gäbe, platonisch gesprochen keine *εἰκόνες* und keine *εἴδη*, dann gäbe es keine Berührung. Was aber bedingt diese erkenntnismäßige Gedoppeltheit von Bild und Begriff und Begriff und Bild? Das Bewußtsein bedingt Bild und Begriff Begriff und Bild, antwortet sich der Buddho auf diese achte und fast schon letzte Frage, wofern er jetzt offenbar die

Reihe der Verursachungen bis an ihr anfängliches Glied aufgedröselt hat. Denn gäbe es kein Bewußtsein, gäbe es keine Setzung von Nicht-Ichwelten für das Ich, von Objektivationen für das Subjekt, von Erlebnismannigfaltigkeiten für die erlebende Einheit, dann gäbe es auch keine Bilder und Bildesbilder, keine Gegenstände und keine Gedankenzeichen für Gegenstände. Wer mithin jetzt noch weiter forschen und weiter erklären wollte, der stieße bei der nächsten Frage: was bedingt Bewußtsein? ganz unfehlbar auf die schon erteilte Antwort: Bild und Begriff, Begriff und Bild bedingen das Bewußtsein, indem sie als Nicht-Ichwelten für das Ich auftauchen, als Gegenstandsmannigfaltigkeiten für die Zustandseinheit. Denn dieses nennen wir ja gerade das Bewußtsein, daß für das unbegreiflich-unbegriffliche Selbst, für das unbildlich-bilderlose Selbst Bilder und Begriffe aus irgendwelchen Latenzen her in actu auftreten und für ein solches Selbst erscheinen, da sind, vorstellbar werden. In diesem Sinne heißt Bewußt-Sein offenbar Sich-bewußt-Sein, sich einem Sein irgendwie entgegengestellt finden, sich irgendwelcher Bilder und Bildesbilder inne werden. Bewußtsein und Bild-Begriff erweisen sich dem Buddho, kurz gesagt, als wechselbezüglich und wechselbezogen, als wechselbedingt und wechselbedingend: eine auch philosophisch bedeutsame und dem abendländischen Denken keineswegs fremde Feststellung! Vor dem Bewußtsein steht der Frager und Grübler schließlich als vor dem Urerlebnis still und still steht endlich auch sein ewig bohrender Verstand. Im Bewußtsein ist zuletzt das dreifaltige Weltübel verankert; im Bewußtsein sind zutiefst anicca, dukkha, anatta, sind Vergänglichkeit, Leidbehaftetheit, Wesenlosigkeit gegründet. Wer also als Hausloser, Pilger, Entsagender, Büßer, Mönch die Welt und mehr noch sich selbst vom Übel erlösen wollte, der müßte sich gewissermaßen erlösen vom Bewußtsein. Er müßte sich erlösen in einen Zustand des Unbewußtseins, Überbewußtseins, in den Zustand eines letzten und traumlosen Tiefschlafes, wie ihn in Indien längst vor Buddho die Mystik des Brahmanismus, die Praxis des Yoga folgerichtig zum Ziel ihrer Heilsübungen erhoben hatte. Die achtgliedrige Kette der

Ursachen und Bedingungen, die Buddho soeben nach rückwärts aufgerollt hat, nunmehr nach vorwärts gleichsam wieder Glied um Glied einzuschmelzen, die achtfache Mannigfaltigkeit der Voraussetzungen Schicht für Schicht wieder abzutragen und abzubauen, ja das Bewußtsein selber Lage um Lage abzutragen und abzubauen: in solcher Heilstat scheint die Bestrebung Gotamos ernstlich gipfeln zu müssen, wenn anders die Bestrebung des großen Erlebers bisher richtig verstanden ward . . . Aber wenn irgendwo, wird hier die hohe Paradoxie einer religiösen Verkündigung offenbar, die etwas so unendlich anderes ist als eine an die Grundgesetze und Folgerungsweisen des Verstandes gebundene Wissenschaft und mit bloßen Denkmitteln oder Denkhilfen weder zu erfassen noch gar zu verwirklichen ist. Wäre Gotamo freilich in Wahrheit nur jener kühle Denker, jener abseitige Weise, jener unberührte und ungerührte Erkenner, den wunderlicherweise etliche europäische Forscher, die sich lange und eingehend, aber ohne Liebe und Berufung mit ihm beschäftigten, in ihm gefunden zu haben behaupten, — dann hätte es in der Linie seiner Lehre gelegen sein müssen, eine methodisch betriebene Schwächung, Unterbindung, Entleerung, Verhauchung, Auslaugung des Bewußtseins zu empfehlen. Daß Gotamo diese Konsequenz just nicht gezogen hat, dies stempelt ihn einerseits für die indische Welt zum Stifter einer Religion weit über die mystische und magische Praxis des Brahmanismus oder des Yoga hinaus, — dies unterscheidet ihn aber auch anderseits aufs bestimmteste von den pessimistischen Philosophen des Abendlandes, die im Stile der Schopenhauer, Mainländer, Hartmann sowohl die Selbstaufhebung wie die Weltaufhebung als der Weisheit letzten Schluß verkündigen. Gewiß, ein Abbau der Lebensstufen, der Ichstufen und der Nicht-Ichstufen gelangt auch nach dem Willen Buddhos durchaus zur Vollziehung: und zwar auf die verschiedensten und mannigfachsten Weisen, die uns die Vermutung nahe legen, als habe Buddho seinen Jüngern je nach Persönlichkeit und Charakter besondere Vorschriften in seelsorgerischer Hinsicht erteilt, die dann von der Überlieferung zu einem keineswegs eindeutigen und widerspruch-

freien Ganzen gesammelt wurden. Aber entscheidend ist, daß dieser Abbau der Lebensstufen, der Ichstufen und der Nicht-Ichstufen wider jede Voraussage und Erwartung doch nicht eigentlich eine Herabsetzung, Minderung, Schwächung des Bewußtseins bezweckt und erzielt, sondern ganz im Gegenteil eine Höhersteigerung, Mehrung, Kräftigung desselben!

Von dieser in der Tat nun ungeheuer schwierigen und weitumschriebenen Praktik und Pragmatik hier einen vollständigen Begriff zu geben, kann nicht meine Absicht sein. Und zwar desto weniger, je hoffnungsloser es ist, uns in allen Dingen der Seele so furchtbar verwahrlosten Abendländern ein Organon für diese zarten Geistigkeiten zu schaffen. Bis wir über sie auch nur einigermaßen würdig wieder sprechen können, sprechen dürfen, werden viele Jahre, vielleicht Jahrzehnte, vielleicht sogar Jahrhunderte einer neu erblühenden abendländischen Religiosität vonnöten sein. Nur soviel ist heute schon zu sagen erlaubt, daß allen diesen seelsorgerischen Unterweisungen immer und immer wieder das Schema einer vierfach gestaffelten Versenkung, Innenbetrachtung, Sammlung, Andacht, Schauung zugrundeliegt: eine Heilsübung, deren letzte, ob auch unausgesprochenste Absicht sich etwa darin kennzeichnen ließe, daß in einer streng gewahrten Abfolge von seelischen Akten alles Daseiende und Wirkliche so recht mit Bewußtsein erwogen, mit Bewußtsein verfolgt wird. Mit Bewußtsein erwogen und verfolgt beispielsweise stets von neuem die dreifache Grundgestalt des Weltübels und Weltschmerzes in der vorhin geschilderten Ausprägung. Ferner mit Bewußtsein erwogen und verfolgt die Beschaffenheiten dieses Leibes mitsamt seinen zweiunddreißig Bestandteilen, zweiunddreißig Unreinigkeiten. Ferner mit Bewußtsein erwogen und verfolgt die niederen und die höheren Seelentätigkeiten, die fünf Urstoffe der Weltwirklichkeit, die sämtlichen Wahrnehmungen, Veränderungen, Atmungen, Gliederstreckungen, Körperhaltungen, Fortbewegungen, Gefühlsregungen, Willensantriebe, Befürchtungen, Hoffnungen, Wünsche, Begierden, Gewißheiten, wie sie in der Zeit gerade kommen und gehen, auf-

tauchen und verschwinden. Durch anhaltendste Beachtung und sorgfältigste Überwachung jedes Tuns und Lassens, durch strengste Aufmerksamkeit und unablässigste Gesammeltheit auf alles und jedes, was da im Bewußtsein erscheint, oder kurz gesagt: durch die Hervorbringung gleichsam eines Bewußtseins zweiten Grades oder höherer Potenz zielt Buddho auf einen seelischen Gesamtzustand, der freilich schwer darzustellen und noch schwerer zu erläutern ist. Vielleicht kennen wir ihn, freilich nur in den allergröbsten Umrissen, einigermaßen von uns selber, wenn es uns beispielsweise gelingt, einen heftigen körperlichen Schmerz durch angestrengte Beobachtung gleichsam zu neutralisieren und derart in eine Erlebenslage hinaus zu projizieren, die von der eigentlichen Mitte unserer Persönlichkeit weiter entfernt scheint als das vorhin noch unmittelbar erfahrene Schmerzgefühl. Wo uns eine derartige Versachlichung und Entichlichung von Schmerzempfindungen gelingt, gelangt der Schmerz nun freilich nicht geradezu zum Verschwinden. Immerhin belästigt er uns weniger und reiht sich mehr den Erscheinungen am Umkreis des Bewußtseins ein. Zeitenweise löst er sich von unserer Person ab, nicht unähnlich, wie sich im Augenblick des Rückstoßes einer abgeschossenen Pistole unsere Hand von uns ablöst und mit der Waffe zusammen ein eigenwesentliches und eigenherrliches Dasein gewinnt. Eine entsprechende Entpersönlichung, Entichlichung des Erlebens trachtet Buddho hervorzubringen durch eine fortgesetzte Einstellung des Bewußtseins auf alle Erlebnisse und Betätigungen: als ob die mit höchster Aufmerksamkeit entgegengenommenen Gegebenheiten des Bewußtseins weniger die meiner eigenen Person, meines eigenen Selbst wären, als vielmehr die Inhalte eines Es, hinaus in einen neutralen Raum entworfen und in einer neutralen Zeit zum Ablauf gebracht. Solch einer Steigerung des Bewußtseins dienen die viererlei Innenbetrachtungen, Versenkungen, Andachten, Schauungen in aufsteigender Abstufung. Mit einer Praxis der Bewußtseinssteigerung, die offenbar nach den mehrtausendjährigen seelischen Erfahrungen einer unvergleichlich begabten Rasse vorgeschrieben und angewandt

wird, bezweckt der Buddho nichts Geringeres als eine allmähliche Abtötung aller unterschwelligen, unterwüchsigen, unterbewußten, unbewußten Wesenstriebe, Willenskräfte, Daseinsregungen, mit welchen das einzelne Menschendasein so unzerreißbar in die Verwurzelungen des Lebensgrundes eingeflochten ist. Etwa wie die Stiele und Stengel von blühenden Gräsern oder Blumen an der Stelle abdorren, wo sie unter die scharf belichteten Brennpunkte optischer Linsen gerückt werden, so dorrt und welkt vegetatives und animalisches Leben unter dem Brennpunkt eines dauernd zu Aufmerksamkeit und Wachsamkeit gereizten Bewußtseins. Oder dasselbe in einem etwas anderen Gleichnis ausgedrückt: wie ein Chirurg seine stählernen Messer und Sägen und Scheren vor dem Gebrauch in eine Lösung von Sublimat taucht, um sie völlig zu entkeimen, so taucht Buddho alles in Bewußtsein, um es durchaus und völlig zu entkeimen. Oder dasselbe noch in einem dritten Gleichnis dargestellt: wie derselbe Chirurg und Therapeut ein wucherndes Gewebe der Wirkung gewisser Strahlenbündel aussetzt, um das Gewebe aufzuweichen, zu zersetzen, zu zerstören, so weicht Buddho im Strahlenkegel des gesteigerten Bewußtseins die Wucherung Leben, die Wucherung Werden sorgsam auf, zersetzt sie und zerstört sie . . .

Solchermaßen betätigt Gotamo ein freilich seltsam angewandtes, aber doch auch sehr entschiedenes Wissen um das allgemeinste und unumstößlichste Ergebnis unserer sämtlichen abendländischen Erkenntnislehren: daß nämlich im Bewußtsein und als Bewußtsein das eigentliche Sein irgendwie gleichsam umgebogen in eine imaginäre Dimension werde, gleichsam reflektiert in eine imaginäre Dimension, gleichsam depotenziert in eine imaginäre Dimension. Dasselbe Bewußtsein, welches nach der Erkundung der acht Entstehungen die Stätte der entstehenden Weltübel ist, die Stätte der entstehenden Geburt, des entstehenden Werdens, des entstehenden Anhangens, des entstehenden Durstes, des entstehenden Gefühles, der entstehenden Berührung, des entstehenden Bildes und Begriffes — dasselbe Bewußtsein ist also bei Buddho auch die Stätte der Entwirklichung aller Wirklich-

keit, der Entweltung aller Welt, der Entselbstung alles Selbstes. Im Bewußtsein als solchem ist das Leiden beursprungt: im erhöhten, erhobenen, geschärften, übermäßigen Bewußtsein wird das Leiden wiederum verlöschen und verlöscht es auch. Sich aller Vorkommnisse und Handlungsweisen bewußt und immer klarer, immer betonter, immer bewußter bewußt zu werden, das heißt allen Vorkommnissen und Handlungsweisen ihr Ziel und Ende setzen. Im Bewußtsein empfängt der Wissende alle Geschöpfe und Erscheinungen und Gestalten des Lebens und der Wirklichkeit: aber wie ein Spiegel wirft das Bewußtsein des Wissenden nur noch die Bilder des Lebens, nur noch die Bilder der Wirklichkeit zurück, indes Leben und Wirklichkeit an und für sich draußen verebben und vergluten und verbrausen. In einem übermenschlichen Wissen um alle Dinge und Dingzusammenhänge erlöst der Buddho sich vom Leiden und des Leidens Entstehungen: alles Daseiende läßt der Buddho durchs Bewußtsein hindurchgleiten wie durch eine Wolke von sterilisierenden und neutralisierenden Gasen. Und vielleicht kann es von hier aus erfaßt werden, warum unter den stets wiederkehrenden Titeln des indischen Heilandes der des vollkommen Erwachten obenan steht. Vollkommen erwacht, vollkommen erwachsam, bodhiśaktas, bodhisatto, erweckt Gotamo alles, was sonst im Unbewußtsein schlafen bliebe, in sich zu hellster Bestimmtheit. Seine Erlösertat ist recht eigentlich, und dies ist in sehr ausgesprochener Weise indisch, die Tat eines Wissens von ganz besonderer Beschaffenheit. Eines Wissens freilich, welches mit der Wissenschaft des Abendlandes wenig mehr als den Namen gemein hat. Denn nicht ist es dem Erwachsamen darum zu tun, das Was und Wieviel und Wo und Wie der Dinge zu erfahren, und weniger noch schiert ihn die erkenntnismäßige Bemeisterung und Beherrschung der Wirklichkeit durch Maß, Zahl, Gewicht, Größe, Gleichung, Ordnung, Verallgemeinerung, Gesetz, Ableitung, Rückführung, Beweis, Schluß, als welche Bemeisterung und Beherrschung für uns Abendländer den Stolz unserer Welterfahrung und Weltsinndeutung ausmacht. Was Buddho einzig für genügend hält, und was ihm einzig not tut, ist das Wissen um das Daß und um das Warum der

Erscheinungen. Daß dieses alles da ist, und nicht nichts ist, und daß es vollends auch noch begründeterweise da ist, das ist ihm der ungeheure Schmerz des Lebens. Jedoch im Augenblick aufsteigender Erkenntnis wird diese blinde Urtatsache alles Seins, wenn ich so sagen darf, auch schon zur sehenden Urtathandlung alles Bewußtseins erhoben, indem eben der Wissende sich das Daß und Warum der irdischen Gegebenheiten in jedem einzelnen Fall zur Bewußtheit bringt und dadurch gewissermaßen besänftigt und begütigt. Ins Bewußtsein bettet Buddho alle Erscheinungen wie zu einer gläsernen, wie zu einer kristallischen Ruhe, ähnlich dem lieben deutschen Märchen, wo die sieben Zwerge den blühenden Leib Schneewittchens in einen gläsern-kristallischen Sarg betten, darin er himmlisch geborgen ruhen mag und dennoch ewig gegenwärtig bleibt. Wir Europäer haben mit der Gebärde unwillkürlicher und darum auch untrügerischer Selbstoffenbarung über unsere Wissenschaft das Wort gesprochen: Wissen ist Macht! Mit einer kaum minder offenbarenden Geste könnte der gotamidische, und das ist in vielerlei Hinsicht nicht nur der indische, sondern geradezu der asiatische Mensch, das Gegenwort verlautbart haben: Wissen ist Erlösung, Wissen ist Errettung, Wissen ist Entwirklichung, Wissen ist Entweltung, Wissen ist Leidensaufhebung, Leidensbesänftigung, Leidensüberwindung! Und dies ist vielleicht die letzte große Weisheit dieser indischen Heilslehre, die in den jetzigen Zeitläuften wie nie zuvor im Abendlande diesseits und jenseits der Atlantik um Bekenner, Anhänger, Vollbringer wirbt. Das Wissen nimmt der Wirklichkeit wenigstens einen Teil ihres unmäßigen und unerträglichen Druckes, mit dem sie die menschliche Seele beschwert, erdrückt, zermalmt: es erteilt ihr gleichsam einen Auftrieb, wie das Wasser einem festen Körper, und mindert ihr tödliches Gewicht. Auf dem Wissen überquert der Wissende den allverschlingenden Strom des Werdens geruhig wie auf einer Brücke von Eis, — im Wissen versetzt der Wissende alles, was nah' ist, in die Regionen atmosphärenfreier Weltallkälte, wo es nun mondfern und -kühl herüberglitzert, ohne dem Auge, ohne dem Herzen noch im geringsten weh zu tun . . .

Werfen wir von dieser nunmehr erlangten Einsicht noch einen letzten Blick zurück auf die Lehre und Tat Gotamos, so gilt zwar unumstößlicher wie je der Satz, daß wir Abkömmlinge und Geschöpfe unserer europäischen Welt niemals buddhistische Mönche sein sollen, — auch wenn wir, was nach dem vorigen offenbar gar nicht sehr leicht und einfach ist, solche Mönche, solche Bhikkhus wirklich sein könnten. Nicht weniger unumstößlich gilt jedoch auch der andere Satz, daß wir uns an dem Vermächtnis Buddhos, auch wenn er schließlich kein Fleisch von unserem Fleisch und kein Blut von unserem Blut gewesen ist, nicht länger mehr vorbeistehlen dürfen, wie dies vielleicht noch statthaft gewesen sein mag, als er und seine Reden uns noch nicht vermittelt waren. Seither drängen alle Weltverhältnisse auf nichts so sehr als auf eine gründliche und tapfere Auseinandersetzung mit den Lebensmächten Asiens. Seither pocht Asien selber von Stund' zu Stunde dröhnender mit seinen Riesenfäusten an den morschen Toren unseres Festlandes, und Asien heißt der steinerne Gast, der sogar das fröhlich lärmende Bankett der Sieger im Weltkrieg aufdringlich zu stören droht. Buchstäblich ist dieser steinerne Gast vom Sockel seines Grabdenkmales lebendig herabgestiegen wie weiland Mozarts unvergessener commendatore in D-Moll, — die Schicksalsfrage aber, die uns dies längst totgesagte Dasein Asiens stellt, ist die, ob wir tatsächlich nur die Rolle des Giovanni spielen können, spielen sollen, der mit dem No! No! No! eines furchtbaren Trotzes auf den Lippen untergeht. Mit einem solchen No! auf den Lippen mag man immerhin heroisch-tragisch untergehen und eine erschütterte Zuhörerschaft im Parkett kathartisch läutern. Für uns Abendländer nach dem unwiderruflichen Zusammenbruch der christlichen Gesittung handelt sich's indessen nicht um eine mehr oder weniger festliche Art des Sterbens, sondern endlich um eine menschenwürdigere Art des Lebens: mithin um etwas unsäglich viel Schwereres und Größeres im Vollbringen. Zu diesem schwereren und größeren Vollbringen aber gehört vor allem auch das eine, daß wir unseren beklagenswert kargen und armseligen Restbestand an religiösen Trieb- und Lebenskräften allmählich wieder

heben und mehren im länger nicht vermiedenen Wettbewerb mit den religiösen Leistungen des Kontinentes, der uns Mutterkontinent doch nicht nur geographisch und nicht nur ethnologisch ist. In diesem Betracht steckt in dem gotamidischen Gedanken des erlösenden Wissens wahrscheinlich nicht nur eine Warnung, sondern darüber hinaus wohl auch eine Aneiferung. In all den unleugbaren Negationen der Religion Buddhos tun wir gut, die unleugbare Affirmation nicht zu übersehen. Buddhos Entwirklichung des Wirklichen im Bewußtsein, wie neinsagend, neintatend sie sich auf den ersten scheuen Blick hin ausnehmen mag, sie schließt für eine weiter gediehene Auffassung eine Verwirklichung, ja eine Schöpfung im höchsten Wortsinn, nämlich eben im religiösen Wortsinn, durchaus ein. Ich meine die Verwirklichung etwa einer jener Zwischenwelten, Metakosmien, von welchen der späte und süße Grieche Epikur annahm, daß sie von Stelle zu Stelle in diesem wunderbaren All angetroffen würden als die Wohnstätten oder Wohninseln seliger Götter im sonst grobstofflichen Raum der physikalischen Wirklichkeit. Eine solche lust- und leidentwundene, aufgeklärte, durchleuchtete, seelenstille, beseligende, aus Abgeschiedenheit geborene und in Gleichmut geläuterte Licht- und Spiegel- und Zwischenwelt innerhalb leidverstrickter Geburt- und Todeswelt erschafft die im Wissen vollbrachte Erlösung Buddhos. Diese Schöpfung edelster religiöser Weihe soll uns künftig vor den Sinn treten, wenn der Tag erschienen sein wird, da Europa und Asien wirklich um die Palme des Menschenheiles miteinander ringen.

Suttanipāta

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext von

Dr. Karl Seidenstücker

I. Das Schlangen-Kapitel

1. Sutta: Die Schlange.[1])

1. Wer den Zorn, der sich erhoben, niederringt, wie (man) Schlangengift, das um sich greift, durch Heilkräuter (bannt,) — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere[2]) hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (1.)

2. Wer die Begierde restlos abgeschnitten hat, wie die im Weiher wachsende Lotuspflanze einer, der ins Wasser steigt, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (2.)

3. Wer den Drang restlos abgeschnitten hat, nachdem er den schnell fließenden Strom zum Versiegen gebracht, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (3.)

4. Wer den Dünkel restlos vernichtet hat, wie die große Flut eine ganz gebrechliche Brücke aus Rohr, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (4.)

5. Wer in den Daseinsformen nicht das Wesen[3]) fand, wie einer, der auf Feigenbäumen[4]) eine Blume sucht, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (5.)

---

[1]) Uraga-Sutta; nach diesem hat das erste Kapitel seinen Namen erhalten. Der Kom. I, 3; 15; 17; 18 f. gibt an, bei welchen Gelegenheiten Buddha die einzelnen Strophen gesprochen haben soll.

[2]) Die Bedeutung von *orapāra* ist „die niederen und die höheren Welten" (vergl. Dict. s. v. *ora*). Der Kom. I, 13 gibt außer anderen auch diese Erklärung.

[3]) Wesen = *sāra*. Der Kom. I, 19 erklärt *sāraṃ* durch *niccabhāvam attabhāvaṃ vā* „unveränderlicher Zustand oder seine eigene Natur."

[4]) *udumbara*: Ficus Glomerata.

6. In wessen Innerem keine Regungen des Zornes vorhanden sind, wer über diese oder andere Zustände des Werdens hinweggekommen ist,[1]) — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (6.)

7. Bei wem die (falschen) Gedankenregungen[2]) ganz ausgebrannt, im Innern ohne Rest völlig abgeschnitten sind,[3]) — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (7.)

8. Wer nicht vorwärts stürmte, nicht zurückging, wer diese ganze Weltausbreitung[4]) überwunden hat, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (8.)

9. Wer nicht vorwärts stürmte, nicht zurückging, nachdem er in der Welt erkannt hat, daß alles dieses trügerisch[5]) ist, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (9.)

10. Wer nicht vorwärts stürmte, nicht zurückging, wer frei von Verlangen erkennt, daß alles dieses trügerisch ist,

---

[1]) Die erste Hälfte dieser Strophe findet sich auch Ud II, 10.

[2]) Gedankenregungen = *vitakkā*. Der Kom. I, 21 unterscheidet sie neunfach; an erster Stelle stehen die drei: sinnliches Verlangen, Übelwollen, grausame Gedanken, deren Gegenstück die drei „heilsamen" Gedankenrichtungen der zweiten Stufe des achtteiligen Pfades bilden.

[3]) Vergl. die Parallele zur ersten Hälfte der vorliegenden Strophe in Ud VI, 7.

[4]) Daß *papañca* im Pāli-Kanon auch in dieser, aus den Upaniṣaden wohlbekannten Bedeutung „Weltausbreitung, Erscheinungswelt" vorkommt, steht fest (vergl. z. B. A IV, 173; VI, 14). Ich glaube, daß wir auch an der vorliegenden Stelle das Wort in diesem Sinne zu verstehen haben. Der Kom. I, 21 spricht von einem „dreifältigen" *papañca*, „der aus Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung entspringt, was man Drang, irrige Ansichten, Dünkel nennt." Die im Dict. s. v. ausgesprochene Vermutung, *papañca* könnte auf *prapadya* zurückgehen, kann ich nicht teilen.

[5]) *vitatha* (richtig wohl *vitthata*) wird vom Kom. I, 22 auf den der Wirklichkeit entfremdeten Standpunkt (*vigatatathabhāva)* bezogen, der Beständigkeit, Heil und das Selbst dort (nämlich im *papañca)* erblickt, wo doch nur Veränderung, Leid und nicht das Selbst anzutreffen sind.

— der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (10.)

11. Wer nicht vorwärts stürmte, nicht zurückging, wer frei von Gier erkennt, daß alles dieses trügerisch ist, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (11.)

12. Wer nicht vorwärts stürmte, nicht zurückging, wer frei von Haß erkennt, daß alles dieses trügerisch ist, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (12.)

13. Wer nicht vorwärts stürmte, nicht zurückging, wer frei von Verblendung erkennt, daß alles dieses trügerisch ist, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (13.)

14. Wer nicht irgendwelche Neigungen[1]) mehr in sich birgt, wer die unheilvollen Wurzeln ausgerodet hat, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (14.)

15. Wer nicht mehr irgendetwas in sich birgt, das in den Befleckungen seinen Ursprung hat,[2]) (jene) Ursachen, die abwärts ziehen, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (15.)

16. Wer nicht mehr irgendetwas in sich birgt, das in dem Dickicht seinen Ursprung hat,[3]) (jene) Ursachen, die ans Werden ketten, — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (16.)

---

[1]) Neigung = *anusaya*. Der Kom. I, 23 versteht darunter „sinnliches Verlangen, inneren Widerstreit *(paṭigha)*, Dünkel, irrige Ansichten, Zweifel, Verlangen nach Dasein, Nichtwissen.“ Die „unheilvollen Wurzeln“ sind Begierde, Haß, Verblendung.

[2]) Der Kom. I, 24 versteht unter *daratha* (wörtl. „Ängstlichkeit, Sorge“) die *Kilesas* (Befleckungen), die er mit einem Brennen oder Fieber *(pariḷāha)* vergleicht.

[3]) Nach dem Kom. I, 24 ist *vanatha* (Dickicht) die *taṇhā* (Durst, Drang). Andere deuten nach Angabe des Kom. *vanatha* als die *kilesā*.

17. Wer die fünf Hemmungen[1]) überwunden hat, unerschütterlich, der Ungewißheit entronnen, vom Stachel befreit,[2]) — der Mönch läßt das Niedere und das Höhere hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut. (17.)

2. Sutta: Dhaniya.[3])

Der Rinderhirt Dhaniya:

18. Ich habe abgekocht den Reis, die Milch gemolken, mit meinesgleichen weile ich am Ufer der Mahī; die Hütte ist gedeckt, das Feuer flammt: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (1.)

Der Erhabene:

19. Ich habe keinen Zorn, von Starrsinn bin ich frei, nur eine Nacht verweile ich am Ufer der Mahī; die Hütte ist ungedeckt, das Feuer erloschen: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (2.)

Der Rinderhirt Dhaniya:

20. Stechbremsen finden sich (hier) nicht, die Rinder weiden auf dem Wiesengrund im saftigen Grase, den Regen können sie ertragen, wenn er kommt: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (3.)

---

[1]) Die fünf Hemmungen *(nīvaraṇā)*, die den Eintritt in die Vertiefungen verhindern, werden im Kanon häufig erwähnt, z. B. D II; XIII; XXII. Vergl. die 1. Anm. zu Strophe 66.

[2]) „Vom Stachel befreit" *(visalla)* heißt soviel wie „von aller inneren Qual, Beunruhigung, Befleckung usw. befreit." Der Kom. I, 25 nennt als die fünf „Stacheln" *(sallā)*: Verlangen, Haß, Verblendung, Dünkel, falsche Ansichten.

[3]) Das schöne Dhaniya-Sutta enthält ein Zwiegespräch zwischen dem reichen Herdenbesitzer Dhaniya und Buddha unmittelbar vor Anbruch der Regenzeit. Die zahlreichen Wortspiele des Urtextes können im Deutschen leider nicht wiedergegeben werden.

Der Erhabene:

21. Gebunden war das wohlgefügte Floß;[1]) ich bin hinübergelangt, am andern Ufer angekommen, nachdem ich die Flut überwunden hatte; ein Floß brauch' ich nicht mehr: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (4.)

Der Rinderhirt Dhaniya:

22. Meine Gattin ist gehorsam, sittig, seit langem lebt mit mir die Anmutsvolle; nicht das geringste Üble höre ich von ihr: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (5.)

Der Erhabene:

23. Mein Geist, er ist gehorsam, ist befreit, seit langem ist der wohlgezähmte streng geschult; nichts Übles aber findet sich an mir: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (6.)

Der Rinderhirt Dhaniya:

24. Wovon ich lebe, das verdiene ich mir selbst, und meine Kinder sind gesund bei mir; nicht das geringste Üble höre ich von ihnen: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (7.)

Der Erhabene:

25. Nicht bin ich Diener irgendwem; mit dem, was ich errang, durchwandre ich die ganze Welt; zu dienen brauche ich nicht mehr: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (8.)

---

[1]) Floß = *bhisi* (der Kom. I, 34 setzt es mit *kulla* gleich). Nach der Erklärung des Kom. hatte Dhaniya sich im Hinblick auf die bevorstehende Regenzeit ein Floß gebaut und auf ihm sich und die Seinen über den Fluß in Sicherheit gebracht, denn hier am andern Ufer war ja seine schützende Behausung. Buddha spielt in der vorliegenden Strophe auf dieses Floß an und spricht dann bildlich von dem Flosse, auf dem er selbst über den Strom des *Saṃsāra* hinübergelangt sei. Auch Dhaniya müsse sich noch ein solches Floß zur großen Überfahrt herstellen.

Der Rinderhirt Dhaniya:

26. Hier gibt es Kühe, gibt es Kälber, auch trächtige Kühe, Zuchtvieh gibt es hier; ein Stier ist da, der Herr der Rinder: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (9.)

Der Erhabene:

27. Hier gibt es keine Kühe, keine Kälber, auch trächtige Kühe, Zuchtvieh gibt es nicht; kein Stier ist da, der Herr der Rinder: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (10.)

Der Rinderhirt Dhaniya:

28. Die Pfähle sind gerammt, nicht zu erschüttern, aus Munñja-Gras die neuen Bande wohlgefertigt; nicht werden Kälber sie zerreißen können: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (11.)

Der Erhabene:

29. Dem Stiere gleich, der seine Bande sprengte, gleich einem Elefanten, der die faule Schlinge[1]) riß, so gehe ich in einen Mutterschoß nicht wieder ein: wohlan denn, Himmel, regne, wenn du willst. (12.)

*

30. Tal und Höhen überflutend ließ allsogleich die große Wolke Regen strömen; Dhaniya, der des Himmels Güsse hörte, sagte diese Worte: (13.)

31. „Wahrlich, gar hoher Segen wurde uns zuteil, die wir gesehen den Erhabenen; zu dir, o Seher, nehmen wir unsere Zuflucht, sei unser Lehrer, großer Weiser du! (14.)

32. „Mein Weib und ich, wir sind gehorsam, den reinen Wandel wollen wir beim Pfadvollender führen. Geburt und Tod überwindend wollen wir dem Leiden ein Ende machen." (15.)

---

[1]) Ich habe das Wort *pūtilatā* („Stink-Schlingpflanze", Coccolus cordifolius) etwas frei, aber sinnentsprechend übersetzt. Der Kom. I, 40 gibt als synonymen Ausdruck *gaḷocilatā* an.

Māra der Böse:[1])

33. Freude hat an den Kindern, wer Kinder hat; ebenso hat der Rinderhirt Freude an den Rindern. Die Anhaftungen[2]) sind ja des Menschen Freude, denn keine Freude hat, wer der Anhaftungen ledig ist. (16.)

Der Erhabene:

34. Kummer hat wegen der Kinder, wer Kinder hat; ebenso hat der Rinderhirt Kummer wegen der Rinder. Die Anhaftungen sind ja des Menschen Kummer, denn keinen Kummer hat, wer der Anhaftungen ledig ist. (17.)

---

[1]) Das scheinbar unmotivierte Auftreten Māras erklärt der Kom. I, 44 in der Weise, daß der Böse befürchtete, Dhaniya und sein Weib möchten die Weltentsagung vollziehen, und daß er den beiden durch seine Worte ein Hindernis bereiten wollte.

[2]) Anhaftungen = *upadhi*, gleichsam als Keime zu einem neuen Leben gedacht. Geiger übersetzt S. I, 12 und IV, 8, wo uns die beiden Strophen wieder begegnen, das Wort durch „Lebensnotwendigkeiten, Lebensgüter" (Saṃyuttanikāya I, p. 9 und 168). Eine spätere Zeit, die sich im Systematisieren gefiel, verstand unter den *Upadhis* 1. *kāma*, 2. *khandhā*, 3. *kilesā*, 4. *kamma*. So auch der Kom. I, 44 in seiner Erklärung der vorliegenden Stelle; statt *kamma* ist hier das synonyme *abhisaṃkhārā* gebraucht.

Umschau

Mahābodhi Society. Im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses steht gegenwärtig das von der Gesellschaft zu Sarnath bei Benares neu errichtete große Heiligtum, das den Namen Mūlagandhakūti-Vihāra führt. Sarnath, der berühmte alte Tierpark Isipatana, in welchem Buddha seine Lehrtätigkeit begann, liegt etwa 7 km nördlich von Benares. Er wird im Norden vom Dhamek-Stūpa, im Süden vom Chaukundi-Hügel begrenzt. Der jetzt menschenleere Platz ist von einem undichten Gehölz bedeckt, der Boden ist sandig und enthält viel Geröll. Unter den zahlreichen Ruinen aus vergangenen Zeiten ist die wichtigste der schon genannte Dhamek-Stūpa, von Asoka im 3. Jahrh. v. Chr. errichtet; er bezeichnet die Stelle, wo nach der Überlieferung Buddha seine erste Lehrrede gehalten hat. Das neu erbaute große Institut (Tempel, Vihāra und Hochschule) birgt Reliquien (Aschenreste) Buddhas und soll eine Stätte ernster Studien und ein Mittelpunkt vertieften religiösen Lebens werden. Das 600 Fuß östlich vom Dhamek-Stūpa gelegene imposante Bauwerk ist mit alten buddhistischen architektonischen Verzierungen versehen, die in indischen Rotstein gemeißelt sind; die Wandgemälde sind Schöpfungen hervorragender einheimischer Künstler. Die Indische Regierung beabsichtigt, auf eigene Kosten einen prächtigen Park rund um den Tempel auzulegen.

Kambodscha. Wie „Le Courrier Saigonnais" mitteilt, ist in Saigon, der Hauptstadt des Landes, unter dem Patronat des Königs ein buddhistisches Lehrinstitut (der Theravāda-Schule) ins Leben gerufen worden. Das Institut soll in erster Linie der Vertiefung buddhistischer und buddhologischer Studien und der Ausbildung junger Bhikkhus zu tüchtigen Rednern und Missionspredigern dienen.

England. Der vor einigen Jahren gegründete englische Zweig der Mahābodhi Society veranstaltet in ihrem Missions-Haus (London NW 1, 41, Gloucester Road, Regents Park) regelmäßig Samstag Abends öffentliche Vorträge. Zwei Bhikkhus als religiöse Berater wohnen in dem Missions-Haus; der Bau eines Vihāra ist in Aussicht genommen. Organ dieser Gesellschaft ist die Monatsschrift „The British Buddhist". Außer diesem Journal erscheint in London noch eine andere buddhistische Monatsschrift „Buddhism in England", die von der „Buddhist Lodge" (121 St. George's Road, London SW 1) herausgegeben wird. Eine dritte Organisation in der englischen Hauptstadt ist „The Students' Buddhist Association".

Frankreich. Im Oktober 1928 schloß sich unter Leitung des chinesischen Geistlichen Tai-Hsü in Paris eine Gruppe von Interessenten zum Studinm des Buddhismus und zur Bildung eines lebendigen buddhistischen Zentrums in Frankreich zusammen. Die erste öffentliche Versammlung war von etwa 400 Personen besucht. Wie wir erfahren, ist in Nantes ein Zweigverein der „amis du Bouddhisme" ins Leben getreten.

Deutschland. Außer unserer „Zeitschrift für Buddhismus" werden gegenwärtig in Deutschland, und zwar in Berlin, noch zwei buddhistische Zeitschriften veröffentlicht: „Der Buddhaweg und wir Buddhisten", als Zweimonatsschrift im 3. Jahrgang herausgegeben von Martin Steinke, ist das Organ der 1922 gegründeten „Gemeinde um Buddha", welche in ihrem Hauptquartier regelmäßige Vortragsabende abhält. Die Vierteljahrsschrift „Buddhistisches Leben und Denken" (Verlag des Buddhistischen Holzhauses, Berlin-Frohnau), ist eine Fortsetzung der von Dr. Dahlke herausgegebenen „Brockensammlung"; Mitarbeiter sind ausschließlich Freunde und Anhänger des Verstorbenen. — Eine von Dr. Georg Grimm geleitete Buddhistische Loge hat in München ihren Mittelpunkt. — Der „Benares-Verlag" in München-Neubiberg hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Kenntnis des Buddhismus besonders dadurch zu verbreiten, daß er außer der vorliegenden Zeitschrift gute buddhistische Literatur, vor allem wertvolle Übersetzungsarbeiten aus dem weitem Gebiete des Pāli-Schrifttums veröffentlichen wird.

Bücherbesprechungen

Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart. Von Professor D. Dr. **J. Witte.** 160 S. Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1930. Preis geb. Mk. 1.80.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat während seiner langjährigen Missionstätigkeit Gelegenheit gehabt, den japanischen Buddhismus an Ort und Stelle gründlich zu studieren. Das Büchlein ist mit warmem Interesse für den schwierigen Gegenstand und vornehmer Sachlichkeit geschrieben. Dennoch darf in den Partien, wo W. die Lehre Buddhas bezw. den älteren Buddhismus behandelt, Verschiedenes nicht unwidersprochen bleiben. So vor allem die nihilistische Deutung des Nibbāna (p. 38 ff.), zu der W. durch seine schiefe Auffassung der Anattā-Lehre verleitet wird und die sich gerade an Hand der ältesten kanonischen Texte (sowie aus anderen Gründen) als unhaltbar erweist. Ferner die dem Buddha (p. 39) gemachte Unterstellung, dieser habe seinen Jüngern gegenüber, weil sie die nackte Wahrheit über das letzte Ziel nicht ertragen konnten, sich einer die Natur dieses letzten Zieles verschleiernden Ausdrucksweise bedient; davon kann m. E. gar keine Rede sein. Es fehlt auch nicht an direkt falschen Angaben, wie die über Buddhas Parinibbāna (p. 38). Für eine neue Auflage, die das Buch sicher erleben wird, empfiehlt sich eine größere Sorgfalt in der Wiedergabe indischer Namen und Fachausdrücke. Den eigentlichen Wert der Arbeit erblicke ich in der eingehenden Behandlung, welche das Mahāyāna, speziell die Hauptschulen in China und Japan, erfahren. Hier hat der Verfasser wirklich eine Lücke ausgefüllt, indem er in kurzen Umrissen ein Bild von der Entwicklung zeichnet, welche die östliche Religion im Laufe der Jahrtausende bis zu unseren Tagen genommen hat.

K. Seidenstücker.

W. A. Unkrig: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjätische Kinder. Sonderdruck aus „Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde", Bd. XXIII (1928), p. 148—181.

Das mongolische Original, verfaßt vom Lama Dandaa Erdenyeb, erschien unter der Redaktion von A. Pozdnejev 1908 in erster, 1910 in zweiter Auflage. Durch die sehr dankenswerte deutsche Übersetzung dieses kleinen Lehrbuches gewinnen wir einen Einblick in die Art und Weise, wie in unserer Zeit die Kinder der lamaistischen Burjäten mit den Elementen der buddhistischen Religion bekannt gemacht werden. Es fällt auf, daß die mahāyānistischen Sonderlehren sehr stark zurücktreten. Das Hauptgewicht wird auf die Sitten- und Karmalehre gelegt, daneben werden der Gedanke des Saṃsāra und das buddhistische Erlösungs-Ideal in leicht faßlicher Form gezeichnet. Die vorliegende Ausgabe enthält den Text der ersten Auflage in Umschrift, eine Interlinear- und eine freie Übersetzung sowie ein Vokabular. K. Seidenstücker.

Wilhelm Geiger: Unter tropischer Sonne. Wanderungen, Studien, Begegnungen in Ceylon und Java. Kurt Schroeder Verlag, Bonn 1930. Brosch. M. 6.—, geb. M. 7.50.

Geheimrat Geiger, der neben vielem anderen für uns um die Pāli-Forschung so hochverdiente Gelehrte, hat in diesem Buche seine 1925/26 mit seiner Gattin unternommene Reise nach Ceylon und Java beschrieben, die in Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten erfolgte. In seiner ungekünstelten und so klassisch klaren Sprache gibt uns der Autor ein wunderschön anschauliches Bild von allem Gesehenen, den vielfältigen Szenerien in der reichen Abwechslung von Urwald, Steppe, Plantagen, Bergen, Schluchten, heißen und kalten Vulkanen, dem Leben der Eingeborenen und der dort ansässigen Europäer, so daß alles plastisch vor das Auge des Lesers tritt. Was die europäischen Buddhisten aber am meisten interessieren wird, sind die Schilderungen der alten Tempelbauten Ceylons und Javas, hier insbesondere des Borobudur, und des Lebens der Mönche. Hierbei freut es uns ganz besonders, daß der Verfasser neben vielen Verfallserscheinungen recht ansehnliche Reste echten Buddhismus feststellen konnte, auch daß unter den jungen Mönchen sich stellenweise bemerkenswertes Bildungsstreben zeigte. Vielleicht bahnt sich da eine Regeneration des Buddhismus an, die wir sehr begrüßen würden. Wenn auch der Autor den Buddhismus als für Europa nicht geeignet hält und mehr die westliche Tatkraft empfiehlt, so möchten wir dem von unserem Standpunkt entgegenhalten, daß gerade diese westliche Tatkraft reichlich nötig hätte, von buddhistischer Ethik und Besinnlichkeit etwas stärker als bisher durchtränkt zu werden, denn allzu herrlich weit hat Europa es mit seiner bloßen Tatkraft nicht gerade gebracht, jedenfalls kein Paradies geschaffen. — Das Buch ist überaus lesenswert, mit zahlreichen, schönen Aufnahmen versehen und kann wärmstens empfohlen werden. Sch.

Benares-Verlag (Ferd. Schwab), München-Neubiberg. — Druck von Wilhelm Hoppe, Borsdorf-Leipzig.